



Género e interpelación ideológica: diálogos entre el althusserianismo y la filosofía de género

Luisina Bolla (IdIHCS-UNLP-CONICET)

Resumen

En el presente trabajo intentaremos dar cuenta del encuentro entre algunos conceptos provenientes de la producción teórica de Althusser y la Filosofía de Género. Más precisamente, exploraremos la influencia del althusserianismo en ciertos debates del feminismo teórico, sobre todo aquellos centrados en la producción dimórfica de sujetos generizados mediante la ideología y el mecanismo de interpelación. De este modo, analizaremos las consecuencias de una particular recepción de Althusser en el ámbito de los Estudios de Género, así como los aportes fundamentales del diálogo entre ambos. Para ello, tomaremos como eje el concepto de "apropiación" propuesto por Colette Guillaumin, intentando articularlo con elementos provenientes del marco teórico althusseriano y balibariano. El objetivo es poder arrojar luz sobre los procesos de subjetivación diferenciales que operan a la hora de constituir sujetos concretos "mujeres", sobre la base de una relación de apropiación, la cual revela a la vez la naturaleza de su opresión y las características de su sujeción.

Palabras clave: SUJETO – SUJETO-GENERIZADO - MUJERES – INTERPELACIÓN – APROPIACIÓN

Introducción

Desde los tiempos de la constitución de la teoría marxista, y en paralelo con la progresiva consolidación de un "canon" o una ortodoxia marxista (como señala Christine Delphy) comienzan a aparecer tensiones entre la doctrina oficial y voces de mujeres, muchas de ellas pertenecientes a partidos de izquierda, que destacaban las limitaciones de ciertos aspectos de la teoría clásica marxista. Una de las críticas fundamentales apuntó a la

categoría de “clase”, que entendida de manera cerrada, como un concepto homogéneo, totalizador de toda diferencia al interior del mismo, impedía comprender la especificidad de la opresión de las mujeres. Ya en *Unión obrera* (1843/1977) Flora Tristán hablaba de las diferencias existentes en el interior de la familia obrera, señalando el papel de la mujer como esclava y propiedad del esposo proletario. Flora se refería a la “raza mujer”, raza oprimida igual que la “raza proletaria”, pero a la que aún no le había llegado “su 89”.¹ Siguiendo esta línea, varias teóricas feministas y marxistas han postulado la necesidad de complejizar el concepto de clase, para poder visibilizar las diferencias intra-clase, que sobre todo remiten a adscripciones de sexo o género y etnia. El feminismo materialista francés (FMF), corriente francesa contemporánea, propone en este sentido la conceptualización de las mujeres ya no como “raza” (según la definición de Flora Tristán)² sino como *clase social de sexo*, retomando la idea de clase sexual de Sulamith Firestone (Oliva Portolés, 2005). Para Christine Delphy, Colette Guillaumin, Paola Tabet, los significantes “varones” y “mujeres” no refieren a individuos, sino ante todo a dos clases en conflicto, que presentan una particular relación con los medios de producción. Varones y mujeres no son grupos naturales o biológicos (esto ya lo sostenía el FMF desde la década del ’70) sino que se definen “por una *relación social*, material, concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra” (Curiel y Falquet, 2005: 8).

Me interesa retomar aquí brevemente algunos conceptos provenientes de la corriente teórica del FMF y de otras filósofas, para articularlos con los desarrollos de Althusser, sobre todo en su escrito “Tres notas sobre la teoría de los discursos” (2010) e “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (2011). Finalmente, me centraré en las categorías de *apropiación y sexage*, propuestas por Guillaumin en “Práctica del poder e idea de naturaleza” (1978/2005).

1. Althusser, la función-Träger y la interpelación ideológica

1 “Lo que ha ocurrido con los proletarios, hay que convenir en ello, es un buen augurio para las mujeres cuando les llegue su 89” (Tristán, 1977: 114).

2 Que me parece sumamente significativa, en la medida en que propone implícitamente una articulación entre sexo y etnia.

En las “Tres notas”, Althusser sostiene que la estructura de la formación económico-social es anónima, es decir, impersonal. Esta tesis marxista había sido criticada desde el feminismo, dado que si la estructura se define desde el anonimato de los “lugares vacíos”, no se explica por qué ciertos lugares son ocupados por determinados sujetos. Hartmann, por ejemplo, cuestiona de este modo al marxismo tradicional: “Del mismo modo que el capital crea estos lugares con indiferencia de los individuos que los ocupan, las categorías del análisis marxista (...) no dan ninguna pista sobre por qué la *mujer* está subordinada al *hombre* dentro y fuera de la familia y por qué no es al revés” (Hartmann, 1979: 7-8. La traducción es nuestra). Siguiendo este razonamiento, Hartmann llega a la conclusión de que las categorías marxistas, al igual que el capital, padecen de ceguera genérica (*sex-blind*) (1979: 8). Es a causa de esta ceguera que las categorías marxistas no pueden decirnos quién ocupará los “lugares vacíos”, siendo este un problema básico, que impide comprender la feminización de ciertos trabajos (trabajos vinculados al “cuidado”, por ejemplo: asistentes sociales, enfermeras, maestras jardineras, etc.).

Después de leer por primera vez las “Tres notas”, y releiendo el artículo de Hartmann, supuse que se podía poner en diálogo ambos escritos, en tanto que las “Tres notas” de Althusser ensayan una nueva propuesta respecto del problema de los “lugares vacíos”. Althusser va a proponer una articulación crucial entre estructura e ideología, es decir, entre puestos en la división del trabajo e interpelación de los sujetos. La teoría de Althusser plantea precisamente que los lugares vacíos se “llenen” gracias a la articulación entre las instancias económico-social e ideológica. La función de la ideología es *interpelar* a los individuos como sujetos, transformando la forma-*Träger*, la función de soporte (impersonal) inscrita en la estructura, en *función-sujeto*, personalizada. La acción ideológica de la interpelación “recluta” a los individuos para que se reconozcan como tales, como agentes libres y responsables de sus acciones, responsables, sobre todo, de su posición en la estructura.³ Esta evidencia ideológica, que ustedes y yo somos libres, permite que los sujetos asuman de este modo, “libremente”, determinados puestos en los lugares vacíos, al tiempo que los convierte en espacios ya no anónimos, sino *personalizados*. Althusser acierta al postular la articulación inmanente, necesaria, entre estructura e

³ “Los pobres son pobres porque no quieren trabajar”, enunciado ideológico que se escucha todo el tiempo y que cristaliza de manera asombrosa estos supuestos individualistas, el mito del sujeto libre que hace su destino y que decide su posición social, su status, como dicen los sociólogos.

ideología, donde la ideología ya no puede ser pensada como una instancia secundaria, “superestructural”, que existiría sólo como una falsa representación de lo real en las mentes de los sujetos.

La importancia que esta reformulación del concepto de “ideología” tiene, tanto para la historia del pensamiento como para la teoría feminista, es tan notable que autoras como Judith Butler han retomado elementos (la interpelación) para describir los procesos de subjetivación/sujeción.⁴ Desde otro lugar, distinto al de Butler, Teresa de Lauretis propone una relectura de Althusser que resulta esclarecedora. De Lauretis recupera la definición althusseriana de la ideología como *relación imaginaria* que los individuos mantienen con sus condiciones de existencia reales (o sea, ya no es la ideología la *falsa representación* que los individuos se hacen de las condiciones de existencia).⁵ La apuesta de la autora es mostrar que esta definición se aplica perfectamente al *género*: relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones de existencia. Es imprescindible aclarar que “imaginario” no debe ser entendido aquí en el marco epistemológico tradicional, representacionista, sino más bien en sentido lacaniano o spinoziano (como ha propuesto Warren Montag en varios escritos). Que la ideología, y como propone de Lauretis, el género, sean relaciones imaginarias, no significa que sean “errores”, ilusiones, en sentido negativo, contrapuestas a una realidad “real”, verdadera. Son relaciones productivas, positivas, que poseen efectos en la realidad. Relaciones cuya particularidad es presentarse como evidencias, por las cuales unx ni siquiera se pregunta. Realidades tan evidentes como que yo sea sujeto (efecto de la ideología) o que yo sea mujer (efecto de la ideología de género dimórfica).

La reformulación de la ideología se completa con otra tesis fundamental de Althusser: la ideología tiene una existencia *material*. Existe en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, que existen en el interior de aparatos ideológicos materiales. Aquí

4 Si bien cabe destacar que estos elementos pierden la mayor parte de su potencial explicativo al ser desvinculados del marco materialista en el cual habían sido formulados, reinscriptos en una teoría de la conciencia que pese a sus intentos termina recayendo –a mi entender– en un idealismo filosófico y en una propuesta política individualista y liberal.

5 “Cuando Althusser escribió que la ideología representa *no el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que ellos viven* y que gobiernan su existencia, estaba también describiendo, a mi modo de ver, el *funcionamiento del género*” (De Lauretis, 1996: 11-12. Subrayado en el original).

podemos poner en relación esta segunda tesis de Althusser, tesis positiva, con la caracterización del género hecha por Butler (en *El género en disputa*, por ejemplo), donde éste es una actividad de reiteración identificada ante todo con actitudes corporales y gestos ritualizados. Pero esto será objeto de futuras investigaciones.

2. La relación de *apropiación*

Siguiendo las líneas que hemos intentado esbozar, podemos pensar entonces 1) procesos de “personalización” diferenciados, que proporcionan sujetos concretos a los espacios abstractos de la estructura de la formación económico-social. De este modo, la *generización* puede ser pensada como proceso de personalización dimórfico, que provee a la estructura heteronormativa sujetos concretos en la forma de *varones* y *mujeres* (como ha planteado De Lauretis). La generización es así un efecto específico de la ideología, que ya no provee un efecto-de-sujeto, a secas, sino un efecto-de-sujeto-*generizado*, que ocupará ciertas posiciones diferenciales en la estructura. El género, al igual que la etnia, constituye así un *sitio primario*⁶ de construcción ideológica del sujeto. Somos interpelada/os, entonces, según ideologías de clase, de etnia, y quizás otras, que se articulan con posiciones en la estructura, es decir, con diferentes posiciones de clase.

Esto conduce al gran problema de la llamada “división sexual del trabajo”, puente sobre el cual ha corrido mucha agua desde diversas perspectivas, feministas y no feministas. Por qué el trabajo adquiere un carácter eminentemente sexuado, es decir, por qué una diferenciación fundamental (por no decir una primera diferenciación) se produce en términos de trabajo femenino y masculino, o doméstico y público, o no remunerado y remunerado, o menos y más remunerado, etc., es algo que no voy a intentar explicar aquí y que la antropología ya ha abordado.⁷

Hasta acá, recapitulando, se cuestionó la teoría marxista tradicional de los lugares vacíos y se intentó mostrar la manera en que ésta debe ser articulada con una teoría materialista (científica) sobre la ideología. Sin embargo, seguimos sin dar cuenta de la especificidad de ciertos lugares, del hecho de que hay posiciones (como el trabajo doméstico o el “cuidado”)

⁶ La expresión es de la Dra. María Luisa Femenías, en el seminario inédito “Género, identidad y diversidad. Sobre la construcción y reproducción del género”, realizado en el marco de la Escuela Complutense Latinoamericana, Buenos Aires, 26 de mayo al 6 de junio de 2014.

que son ocupadas de manera casi exclusiva por sujetos-concretos-generizados como mujeres.

Me parece fundamental entonces decir unas palabras más sobre una categoría propuesta por Guillaumin: el concepto de “apropiación de las mujeres”. Creo que esta categoría puede ser clave para dar cuenta de las diferentes posiciones en la estructura, al mostrar que la relación que funda la diferencia genérica es una relación de *apropiación*. En el análisis de Guillaumin, esta relación caracteriza la naturaleza específica de la opresión de las mujeres, es decir, de la clase social de las mujeres (clase de sexo).

Dos contradicciones fundan la relación entre las clases de sexo: una primera entre *apropiación colectiva*, la apropiación ilegítima de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones, y *apropiación individual*, la apropiación singular de cada mujer (mediante el contrato de matrimonio). Otra contradicción existe entre fuerza de trabajo asalariada y lo que Guillaumin denomina *sexage*. El trabajo doméstico, las tareas de cuidado de otras personas (niños, ancianos, enfermos, etc.) que realizan las mujeres no son *medibles*, no se realizan en un tiempo preestablecido, fijado de antemano, ni siquiera mensurable. El trabajo doméstico es ilimitado en el tiempo. Ello lo distingue fuertemente del trabajo asalariado. A esta apropiación de la “fuerza de trabajo”, que es en verdad apropiación de la *máquina de carne* (y sólo por extensión, apropiación de la fuerza de trabajo), Guillaumin la llama *sexage*, marcando así su proximidad con el esclavismo (que en francés se dice *esclavage*) y el vasallaje.⁸ Se trata de la “*apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo*” (Guillaumin, 2005: 25). Esto ya lo señalaba Marx en *El capital* (1867/1966), subrayando que mujeres y niños no son “trabajadores libres”, en el

7 ¿Es correcto pensar en términos de esta distinción? Tomemos un dato de la antropología: parece que, efectivamente, en todas las sociedades conocidas hay una distinción jerarquizada entre tareas de más o menos prestigio (cfr. Almudena Hernando, 2014; Rita Segato, 2003) y curiosamente ocurre que esta distinción coincide con una diferencia entre actividades atribuidas típicamente a mujeres y a varones. En palabras de Almudena Hernando: “No existe ningún grupo humano caracterizado por la ausencia total de división de funciones y de especialización del trabajo, pues en todos los casos conocidos existe al menos una división: las mujeres realizan unas funciones y los hombres otras” (Hernando, 2014: 65). Si bien de la diferenciación no se sigue necesariamente la jerarquización, es decir, la dominación, esto se completa con la observación de que las actividades de mayor riesgo, más prestigiosas, son típicamente masculinas; mientras que las menos riesgosas, que involucran (como señala Hernando) menor movilidad y menos desplazamiento, son característicamente femeninas. Si esto es así, como efectivamente parecen probar los estudios antropológicos, entonces existe una distinción presente en la producción de todas las sociedades que se relaciona además con una diferenciación jerarquizada según género.

sentido de que no pueden ir al mercado libremente a vender su fuerza de trabajo, sino que es el *pater familias* el que vende la fuerza de trabajo de su mujer e hijos: “Antes, el obrero vendía su propia fuerza de trabajo, disponiendo de ella como individuo formalmente libre. Ahora, vende a su mujer y a su hijo. Se convierte en esclavista” (Marx, 1966: 325). Sin embargo, desde hace varios años en nuestro país las mujeres son “libres” de vender su fuerza de trabajo. Ello no las exonera de realizar las tareas domésticas. Guillaumin, en vez de hablar de “doble jornada” o “doble opresión de las mujeres”, afirma la contradicción existente entre *sexage* y trabajo asalariado, entre apropiación física a tiempo completo y venta de la fuerza de trabajo en el mercado.

3. A modo de cierre: la apropiación, ¿relación invariante?

En su ensayo “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, publicado en el volumen colectivo *Lire le Capital*, Étienne Balibar trabaja el concepto de apropiación desde una perspectiva diferente. Balibar define la *apropiación* como una “invariante” de todo modo de producción, es decir, como una relación propia de cualquier modo de producción. La apropiación real es “*la capacidad del productor directo para poner en acción los medios de producción sociales*” (Balibar, 2000: 234). En el modo de producción capitalista, esta capacidad no la posee el productor individual, sino el capitalista, quien organiza la producción; sólo él tiene la capacidad de poner en marcha los medios de producción. Esta relación se distingue de la relación de “propiedad”, también invariante de cualquier modo de producción, que se identifica en cambio con la posesión del producto del proceso de trabajo (y que en el modo de producción capitalista, también se relaciona con la figura del capitalista). La relación de propiedad y la relación de apropiación real enseñan, según Balibar, la complejidad inherente al concepto de producción, revelando la “*doble naturaleza de la división del trabajo en la producción*” (Balibar, 2000: 235).

⁸ Guillaumin distingue sin embargo el *sexage* del esclavismo y del vasallaje. En los tres tipos de relación de explotación, una clase es apropiada y utilizada como medio de trabajo por parte de un no trabajador (explotador). Sin embargo, en el caso del *sexage*, existen características específicas. Una de ellas es que se trata de una relación de apropiación donde una clase es utilizada como medio de trabajo que actúa fundamentalmente trabajando sobre *otros seres*, es decir, se trata de una instrumentalidad aplicada a otros seres humanos, no sólo a materias primas.

Siguiendo el análisis de Balibar, podemos decir que esta relación “invariante”, la apropiación real, y las forma-soporte vacías a las que da lugar (trabajador/no trabajador; productor/organizador de la producción), ha asumido a lo largo de la historia un contenido ideológico que la ha configurado de manera particular, como una relación ideológicamente generizada. La apropiación, relación que define espacios vacíos, habilita espacios que se personalizan como masculinos y femeninos, donde los primeros se apropian de los segundos (pero no sólo como masculinos y femeninos; cabe incluir también las formas de esclavismo y vasallaje). Como señala Guillaumin, se trata de una apropiación del tiempo de las mujeres, apropiación del cuerpo y de los productos del cuerpo de las mujeres (lo que sería la relación de propiedad balibariana), obligación sexual y carga física de otros miembros de la comunidad: cuatro características de la explotación de las mujeres. Esta perspectiva permite pensar a la clase de las “mujeres” por fuera de todo esencialismo, de toda sustancialización, de todo biologicismo, como clase *apropiada*, es decir, la clase de todos quienes son subjetivadx para cumplir la función de ser apropiados. La contracara ideológica de esta relación de apropiación, según Guillaumin, es la construcción de un discurso sobre la Naturaleza, que objetualiza y cosifica a las mujeres, discurso que intenta legitimar su apropiación. Quizás sería interesante pensar que no se trata tanto de una representación de las mujeres como objetos (lo cual es sin embargo indudable) sino de una reiteración de prácticas materiales que producen y reproducen la apropiación. Quiero decir que quizás haya que señalar mejor la profunda complicidad entre relaciones de poder (relaciones de explotación) y las prácticas ideológicas que reproducen dichas relaciones, no tanto mediante la construcción de un discurso teórico sino ante todo mediante la vulneración, la violación y toda la serie de rituales patriarcales mediante los cuales se nos constituye como apropiadas, y a los cuales hay que oponerle todas las redes que resisten y luchan para desarticular una relación que, si como quiere Balibar, es una invariante teórica, debe ser revisada de manera urgente.

Bibliografía

Althusser, L. & E. Balibar (2000) *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2010) “Tres notas sobre la teoría de los discursos” (presentación de F. Matheron) en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2011) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Curiel, O. & J. Falquet (2005) (comps.). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica. Introducción.

De Lauretis, T. (1989) *Technologies of gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Hay trad. española del capítulo 1: (1996) “La tecnología del género”, trad. de Ana María Bach y Margarita Roulet. En *Revista Mora*, 2.

Guillaumin, C. (2005) “Práctica del poder e idea de Naturaleza” en Curiel & Falquet, *Op.Cit.* (pp. 19-56).

Hartmann, H. (1979) “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, *Capital & Class*, 8, pp. 1-33.

Hernando, A. (2014) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz.

Marx, K. (1867/1966) *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de W. Roces, México: FCE. Tomo I

Oliva Portolés, A. (2005) “La teoría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Falcón” en C. Amorós y A. de Miguel, *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.107-146). Madrid: Minerva.

Segato, R. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Brasilia: Universidad de Brasilia- Serie Antropología.

Tristán, F. (1977) *Unión obrera*. Barcelona: Fontamara.